Journal of Fiqh and Usul
Vol. 53, No. 1, Issue 124
Spring 2021
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v53i1.76993

فقه و اصول
سال پنجاه و سوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۲٤
بهار ۱٤۰۰، ص ٤٦-۲٥

واکاوی و تبیین جایگاه مصطلحات علت و حکمت در استنباط احکام *

سجاد داورپناه مقدم [۱]
دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
Email: sajjad.davarpanah@mail.um.ac.ir
دکتر موسی حکیمی صدر
استادیار دانشگاه حکیم سبزواری
Email: m.zarghi@hsu.ac.ir

چکیده

برخی از روایات و آیات دربردارنده احکام، معلَّل به تعلیلاتی هستند که فقها آن‌ها را با دو نامگذاری حکمت و علت تقسیم کزده‌اند. چنانچه چیزی علت قلمداد شود، برخلاف حکمت، معمِّم و مخصِّص حکم خواهد بود. در این مقاله سعی بر آن است اساس این تقسیم‌بندی، مفهوم و ویژگی‌های متفاوت و متشابه حکمت از علت باز شناخته شود. ظاهر امر، نشان‌دهندهٔ سبق ذهنی فقیه به‌جهت شهرت فتوا، روایات خاص و همچنین روحیهٔ احتیاط در تقسیم تعلیلات به علت و حکمت است.

کلیدواژه‌ها: حکمت حکم، علت حکم، احکام معلل، تعلیل احکام .

---

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۹/۱٦؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۱۲/۲٥.
۱ . نویسنده مسئول

Reinvestigation and Explanation of the Status of the Terms “the Real Motive” and “the Apparent Motive” in Deduction of Precepts

Sajjad Davar Panah Moghaddam, Ph.D. Student of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)
Mousa Hakimi Sadr, Ph.D., Assistant Professor, Hakim Sabzevari University

Abstract
Some verses and hadiths involving the precepts are reasoned by ratiocinations which have been divided by the Islamic jurists into two categories called successively, real motive and apparent motive. On the opposite of apparent motive, if something is considered as real motive, it will be generalizer and restrictor of precept. In this paper, the authors have attempted to discover the basis of this classification, the concept and the similar and different characteristics of apparent motive and real motive. It appears that the jurist has mental background due to the famous fatwa, specific hadiths and the spirit of caution in the classification of ratiocinations into real motive and apparent motive.

Keywords: Apparent motive of a precept, real motive of a precept, the ratiocinated precepts, ratiocination of precepts.

مقدمه

در ابتدا لازم است که مراد از علت، انواع آن و تفاوت علل شرعی با علـل منطقـی بیـان شـود. در علـم منطق علل را به چهار دستهٔ فاعلی، غائی، مادی و صوری تقسیم می‌کنند اما در علم فقه که علل آن معنـوی و به دور از مادیات است، دو علت اخیر گنجانده نمی‌شود (مصباح، ۲۰/۲). شکی نیست که در فرد و کلی احکام، علت فاعلی ارادهٔ شارع و علت غائی جلب مصلحت و دفع مفسده است. تعلیلات وارد در روایات و آیات یقیناً تحت‌عنوان علت فاعلی قرار نمی‌گیرند؛ گرچه از باب مجاز در سبب می‌توان ایـن تعلـیلات را علت غایی نامید اما به لحاظ حقیقت، چنین تسمیه‌ای صحیح نخواهد بود. لذا تعلیلات در احکام معلَّل به لحاظ حقیقت تنها نشانهٔ حکم و سبب در علت غایی هستند که مجازاً به آن‌ها علت اطلاق می‌شود.

حکمت به‌معنای اولی

شکی نیست که بنای تمام احکام شرع بر اساس مصالح و مفاسد بوده اما گاهی حکمت، محرکی قوی برای عوام بوده که با بیان آن از جانب خواص، شوق به انجام اوامر و کراهت در انجام نواهی را نزد مشـتاقان دین میسَّر می‌کند؛ لذا گاه عوام در جستار مسائل فقهی دلیل حکم را جویـا می‌شـوند کـه آن دلیـل، دلایـل چهارگانه‌ای که سبب تسکین مجتهد در فتوا می‌شود، نیست؛ بلکه چیزی فراتر از آن یا همان چیستی علـت غائی احکام بوده که کسی جزء شارع (و در مواردی معصومان) از آن آگـاه نیسـت. ایـن توجیهـات همـان حکمت‌های حکم به‌معنای اولی هستند؛ توجیهاتی همچون جلوگیری از سکتهٔ مغزی در صورت خوانـدن نماز صبح.

علت و حکمت در تعریف فقها

باتوجه‌به مطالب گذشته، علت فاعلی در احکام الهی تنها ارادهٔ شارع است که بـر اسـاس مصـلحت و مفسدهٔ موجود در احکام (علت غائی) تجلی می‌کند؛ همچنین حکمت در متداولات مردم به بیانات اقنـاع کننده‌ای اطلاق شده که نمی‌تواند اساس استدلال در کتب فقهی قرار گیرد. اما تعلیلات واردشده در آیات و روایات که فقها از آن‌ها تحت‌عنوان حکمت و علت نام برده‌اند، چه جایگاهی خواهد داشت؟ وجه تشابه و تفارقی میان حکمت بیان شده و حکمت مرجوع به تعلیلات وجود دارد، برای بررسی ایـن مـدعی شایسـته است که تعریفات فقهای اسلام در مقولهٔ علت و حکمت بررسی شود.

اهل‌سنت: تطابق نسبی در علت و تفاوت در حکمت نزد فقهای اهل‌سنت با فقهای امامیـه بـه چشـم می‌خورد:

۱. «علت، وصف ظاهر و مضبوطی است که از ترتیب حکم بر وفق آن، حصول آنچه که صـلاحیت دارد که مقصود شارع باشد، لازم می‌آید» (آمدی، ۲۷۰/۳).

ذیل این تعریف، تصریحی بر تطابق تعلیلات شرعی با اسباب مؤثر در علل غائی منطق است.

۲. «علت آن چیزی است که قانونگذار حکم را بدان نسبت داده و آن را نشانهٔ حکـم قـرار داده اسـت. می‌توان آن را تعلیلی دانست که عرف نسبت به فهم آن و مصادیق آن مشـکلی نـدارد؛ چنان‌کـه در تعریـف علت، آن را نشانهٔ حکم معرفی کرده‌اند» (غزالی، ۵۴/۲).

بنابراین علت دارای دو ویژگی خواهد بود؛ اول: عرف توان تمییز مصادیق آن را دارد؛ دوم: می‌توان علت در نظام فقهی را همان سبب در وجود علت غایی دانست.

بحث پیرامون حکمت احکام در آرای اهل‌سنت به‌صورت عنوان مستقل مطرح نشده است امـا بعضـی از روایات همچون روایتی دربارهٔ نهی پیامبر از دست بر روی سینه گذاشتن در نماز، جایگاه احتمالات شده است. فقهای اهل‌سنت چند احتمال (حکمت) برای حرمت ذکر کرده‌اند که بخاری، بهترین این احتمالات را به‌نقل از عایشه تشبث به اهل یهود می‌دانـد (ابن‌حنبـل، ۱۲ج/ص۹۹/ح۷۱۷۶)؛ از ایـن رو حکمـت در لسان فقهای اهل‌سنت هم‌پوشانی با حکمت مدنظر عوام دارد.

امامیه: در فقه امامیه سه دوره در برخورد با روایات معلل وجود دارد:

اول: در دورهٔ اول فقهـایی همچـون شـیخ طوسـی (طوسـی، الخـلاف، ٤٩٠/٥) و سیدمرتضـی (علم‌الهدی، ٤١٨) در مقابل استفاده از تعلیلات موجود در احکام معلل قرار می‌گیرند. بـه اعتقـاد ایشـان، تعلیل از فرعیات قیاس بوده و به‌تبع آن قیاس نیز باطل است؛ به‌عنوان مثال دلیل تسری حرمت در مقدار کم هر مسکری و هر مسکری غیر از خمر را، روایات خاص، اجماع، اطلاق اسم خمـر بـر دیگـر مسـکرات و احتیاط می‌دانند (طوسی، الخلاف، ٥٨٨/٥؛ همو، المبسوط، ٦٠/٨).

دوم: در دورهٔ دوم اکثر فقها فقط به ذکر تعمیم حکم خمر به هر مسکری بدون ذکر دلیل بسنده می‌کنند (ابن‌ادریس، ۲۱۹/۲؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، ۱۹۷/۹؛ محقق حلی، ۱۳۷/۳؛ علامه حلی، ٦٤١/٤).

سوم: در غالب تعاریف این گروه، به تعلیلاتی که دارای خصوصیت بسط و تضییق باشد، علت اطلاق شده و اگر فاقد این دو وصف یا تنها شامل ویژگی بسط باشد، حکمت اطلاق می‌شود:

۱. علت عبارت است از چیزي که در ادراك عرفي بگنجد و عدم درک، دلیل بر حکمت‌بودن آن تعلیل است (خویی، ۳۰۷/۲؛ مکارم شیرازی، القواعد، ۱۵۴).

۲. «حکمت آن تعلیلی است که حکم شرع به‌سبب آن تشریع شده اما نمی‌تـوان آن را علامـت حکـم دانست. بنابراین باوجود حکمت، وجود حکم ثابت نمی‌شود» (حکیم، ۳۱۱).

تأمل در این تعریف، مبیِّن وجه تمایز و تشابه حکمت مصطلح فقها و حکمت بـه‌معنای واقعـی کلمـه است. تشابه این دو در امکان‌نداشتن استناد به آن‌ها در زمان استدلال احکـام اسـت، امـا وجـه مفارقـت را این‌گونه می‌توان بیان کرد که حکمت مصطلح فقها، به تعلیلاتی اطلاق می‌شود که فقیه بنابر دلایلی عمومـاً خارجی، تعمیم و تخصیص را بر اساس آن تعلیل امکان‌پـذیر نمی‌دانـد؛ بـرخلاف حکمـت عـوام کـه بـر توجیهات وارد بر احکام اطلاق می‌شود که فاقد عبارت و تنها نشئت‌گرفته از ذهن بشر است.

۳. «علت حکم چیزی است که حکم دایرمدار آن است؛ یعنی در صـورت وجـود علـت، حکـم نیـز خواهد بود و در صورت نبودن علت، حکم نیز نخواهد بود، ولی «حکمت حکم» چیـزی اسـت کـه غالبـاً همراه حکم بوده و گاهی هم از آن جدا می‌شود؛ یعنی بعضی از اوقات علی‌رغم اینکه حکمت وجود ندارد، حکم به قوّت خود باقی است. مثلاً در جملهٔ «لا تشرب الخمر لانّه مسکر» مسـت‌کنندگی علـت حرمـت نوشیدن شراب بیان شده است؛ بنابراین هر زمان شراب، مست‌کننده باشد، خوردن آن حرام است و اگر ایـن حالت از بین رفت (مثلاً شراب سرکه شد) حرام نخواهد بود. اما در مورد غسل جمعه که گفته می‌شود برای تمیزی بدن تشریع شده، این مطلب حکمت حکم است؛ به همین جهت اگر کسـی تـازه شستشـو کـرده و بدنش هیچ بوی بدی ندهد، برای او نیز غسل جمعه مستحب است، چون نظافت و تمیزی حکمت حکـم غسل جمعه بوده و حکمت لازم نیست همیشه همراه حکم باشد. مثال دیگر گفتـه می‌شـود کـه «حکمـت عدّه» برای زنانی که از شوهر خود طلاق گرفته یا شوهر آنان فوت کرده و هنوز یائسه نشده‌اند، روشن‌شـدن وضعیت حاملگی آن‌ها برای معلوم‌شدن پدر بچه است؛ به همین جهت مسئلهٔ عدّه حتـی بـرای زنـانی کـه به‌وسیلهٔ جراحی رحم خود را برداشـته و دیگـر توانـایی بچه‌دارشـدن را هـم ندارنـد، لازم اسـت» (مکـارم شیرازی، بررسی طرق فرار از ربا، ۷۸).

توجه به چند نکته در تعریف فوق ضروری است:

اول: تبیین حکمت در این متن با دو مثال که تفاوت اساسی با یکدیگر دارند، بیان شده است. در مثـال ابتدایی، حکمت به مانند حکمت مراد عوام جامعه بیان شده است؛ درحالی‌کـه مثـال دوم (حکمـت عـده) ازجمله تعلیلاتی قرار می‌گیرد که در ضمن ورود در روایات، فقها برای آن نقشی در وجود و عدم حکم قائل نیستند.[1]

دوم. بر اساس مبنای ایشان اسکار نیز حکمت حکم خواهد بود؛ زیرا در صورت کم‌بودن مقدار شراب درحالی‌که نشانی از مست‌کنندگی وجود ندارد، حکم همچنان باقی است.[2] توجه به این نکته ضروری است

---

۱ عدم اختلاط میاه، هیچ‌گاه به‌عنوان تعلیل مستقل نیامده است و تنها در روایات از استبراء کنیزان برای آگاهی از خالی‌بودن رحم ایشان، سخن به میان آمده است (ابن‌حیون، ۱۲۹/۱؛ طوسی، *استبصار*، ۳۳۸/۳).

۲ برخی همچون مقدس نجفی اعتقاد بر حکمت‌بودن اسکار در حرمت خمر دارند (صاحب‌جواهر، کتاب حدود و تعزیرات، ۱۴۳/۱).

که مثال ایشان مبنی بر عدم حرمت با تغییر شراب به سرکه، خارج از محل بحث است؛ چنان‌که گفته شود مردان عده نخواهند داشت؛ چراکه موضوع مرد به زن به مانند سرکه به خمر است.

چرایی و ملاک تقسیم تعلیلات

احکام معلَّل گاه با عرف و اذهانی مواجه‌اند که دارای توانایی تشخیص و تمییز مصادیق آن‌ها هستند. اما در مواردی همچون احکام معلَّل عبادی،[1] این تعلیلات سمت‌وسوی همان حکمت بیان شده‌ای را دارند که امکان تخصیص و تعمیم در آن وجود ندارد. آیا فقط تشخیص و درک عرف از تعلیلات، دلیل بر تسمیهٔ این موارد به علت خواهد بود یا طریق دیگری نیز وجود دارد؟ بنا بر فرض منسوبیت بعضی از تعلیلات به علت، حکم در افراد نادر آن که شاهد عدم وجود تعلیل در آن هستیم، چگونه رقم می‌خورد؟ نائینی به دو طریق این رویه را توجیه کرده و در استدلال اول از اطلاق در تعلیل و ایجاد کبرای قضیه‌ای که در موضوع و محمول از اطلاق برخوردار است، بهره گرفته و در استدلال دوم با بیان ملاک تحفظی، سعی در تصحیح استدلال و تسری حکم در افراد نادر دارد.

استدلال اول

باتوجه‌به مباحثی که مطرح شد، مهم‌ترین دست‌مایهٔ فقها برای تفاوت بین علت و حکمت، هیچ‌گاه به‌صورت مستقل بیان نشده است؛ چراکه عدم اختلاط میاه همانند بسیاری از حکمت‌های بیان‌شده فقط برای قوّت قلب مقلِّدین بوده و در ضمن، روایت مستقلی تحت‌عنوان تعلیل بیان نشده است و تنها از سیاق روایاتی اخذ می‌شود که در آن سلب‌کنندهٔ عده برای زنانی است که احتمالی بارداری در ایشان وجود ندارد که این دلیلی بر نزدیکی این حکمت به علت فقهی نسبت به حکمت به معنای اولی[2] خواهد بود. بنابراین ملاک تمایز حکمت از علت چیست؟ میرزای نائینی معتقد است که احکام معلل به دو صورت واسطه در ثبوت و عروض وارد می‌شود. در حالت اول برخلاف حالت دوم ملحق به حکمت خواهد شد (نائینی، رسالة الصلاة، ۲۲)؛ لذا شایسته است که در وادی این دیدگاه، تأملی هرچند اندک صورت گیرد:

۱. **واسطه در ثبوت:** در این نوع از تعلیلات، مقصود متکلم فقط بر موضوع خاص با به‌کارگیری محمول برای ثبوت حکم بر موضوع بیان می‌شود؛ همانند آتش که واسطهٔ گرما بر اجسام است. افراد به این واسطه، در عدم توسعهٔ حکم معلل به دیگر موضوعات متفق هستند اما از جهت تخصیص در مواردی

---

۱ در ادامه چند مثال ذکر خواهد شد.

۲ توجیح احکام شرعی به‌صورت علمی و ذکر فواید آن برای رقت قلبی بیشتر مسلمانان با احکام یادشده.

همچون نهی از خمر به‌جهت اسکار، اگر تعلیل واردشده، در واسطهٔ ثبوتی مفروض باشد و نه بر فرد خمر بلکه بر نوع دلالت کند؛ در این صورت تعلیل وارده ملحق به حکمت شده و حتی در صورت نبود تعلیل، حکم همچنان ثابت خواهد بود (همو، ۲۳).

۲. **واسطه در عروض:** مقصود از محمول در این واسطه، اثبات حکم بر موضوع خاصی نیست؛ بلکه در این‌گونه از تعلیلات، نفسِ محمول مقصود شارع قرار می‌گیرد و موضوع به‌عنوان یکی از مصادیق آن تجلی دارد؛ لذا از تعلیل واسطه در عروض انتظار تخصیص و تعمیم به‌جا است. (همو)

از جهت ثبوتی، احکام معلل با این دو برداشت تقسیم می‌شوند اما تشخیص این دو صورت برای مستنبط احکام (وجه اثباتی قضیه) چگونه حاصل می‌شود؟

بنابر نظر نائینی اصل اولی و ظاهر در تعلیلات، بیان‌کنندهٔ واسطه در ثبوت هستند مگر آنکه باوجود دلیل خاصی واسطه در عروض اثبات شود. اصلی‌ترین ویژگی برای نیل تعلیل به واسطه در عروض، توان ایجاد کبری، در نظر گرفته شده است؛ بدین منظور حکم معلل (لا تشرب الخمر لأنه مسکر) نتیجه‌ای است که محصول صغرای قضیه (الخمر مسکر) و مهم‌ترین بخش برای تسری تعلیل به‌واسطهٔ در عروض یعنی کبرای قضیه (کل مسکر حرام) می‌باشد و بنیان کبری بر اطلاق در هر یک از موضوع و محمول آن بنا شده است. تعلیل وارد برای خروج از حالت ثبوتی، نیازمند برخورداری از عنوان کلی و حمل بر دیگر موضوعات به‌صورت حمل شایع صناعی است و علاوه بر این، حکم معلل نیز چه به‌صورت خبری و چه به‌صورت انشائی باید از چنین اطلاقی برخوردار باشد. نتیجهٔ اطلاق در تعلیل و حکم، ظهور عدم موضوعیت موضوع خاص و عدم تخصیص حرمت در موضوع خاص (به‌شرط عدم تقیید) خواهد بود.

ایرادی بر ادعای نائینی وارد است: در هیچ‌یک از روایات و آیات، دلیل بر وجوب عده، عدم اختلاط میاه ذکر نشده است و بزرگان از سیاق روایات، این تعلیل را استنباط کرده و نام حکمت بر آن گذارده‌اند. بر اساس روش نائینی عدم اختلاط میاه نباید به‌عنوان موضوع در کبری قرار بگیرد، درحالی‌که امکان این امر وجود دارد. اگر حکم مفروض معلل، این باشد که: «تعتد لأن لا تختلط المیاه» کبری را می‌توان به‌گونه‌ای قرار داد که موضوع آن تعلیل قرار بگیرد: «کل عمل مؤثر فی عدم اختلاط المیاه واجب» و صغرای آن به‌صورت «عدة مؤثر فی عدم اختلاط میاه» تجلی خواهد کرد؛ هرچند بر اساس نظر نائینی و دیگر فقها، عدم اختلاط میاه حکمت حکم قرار گرفته و قابلیت تعمیم و تخصیص را ندارد اما با این وجود در ساختار صحت‌سنجی، مصنوع وی برای تشخیص علت از حکمت قرار می‌گیرد.

اما راهکار چیست؟ آیا عدم اختلاط میاه همانند اسکار، معمِّم و مخصِّص حکم قرار گیرد یا باید اسکار همانند عدم اختلاط میاه مخصِّص و معمِّم حکم قرار نگیرد؟ فقها مسیر دیگری را پیش گرفته‌اند. بر

اساس نظر ایشان تعمیم و تخصیص تنها در اسکار وجود دارد. دلیل عمل ایشان را باید در نقش احتیـاط در فتوا و روایاتی دانست که بر این مضمون دلالت صریح دارند؛ لـذا تحکـیم فقیـه بـر عـدم وجـوب عـده در صورت یقین بر عدم اختلاط میاه، با احتیاط در فتوا سازگار نیست ولو اینکه عدم وجوب در صغیره و یائسه، عدم احتمال بارداری ذکر شده باشـد (طوسـی، الإستبصـار، ۳۳۸/۳)؛ بـه‌عبارت‌دیگر مقتضـای احتیـاط، تعمیم‌نداشتن حکم در غیر یائسه و صغیره است، به‌علاوه، عدم ورود نصي که دلیل بر عدم وجـوب عـده را به‌صورت تعلیلی مستقل، عدم اختلاط میاه دانسته باشد، به ياري احتیاط در فتوا از جانب فقها آمده اسـت. در مقابل، احتیاط اقتضای تعمیم در حکم به‌صورت تسری حرمت در مقدار کم شرب خمری را دارد که از دیدگاه عرف مسکر نیست و همچنـین مقتضـی تسـری بـه دیگـر موضـوعات بـه‌جهت درک اسـکار در آن موضوعات از طریق عرف است. به‌علاوه در روایاتی همچون روایت ذیل، کبرای قضـیه کـه میـرزای نـائینی مدعی استدلال آن است به‌صورت مستقل بیان شده است:

«أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع(يَقُولُ: خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) فَقَالَ فِي خُطْبَتِهِ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ» (کلینی، ٤٠٧/٦).

آیا وجود کبرای قضیه به‌صورت برخورداری از اطلاق، دلیل بـر پیـدایش قابلیـت تعمـیم و تحکـیم در حکم خواهد بود؟ اگر ادعا شود که وجود کبرای مقصود در روایاتی مستقل از روایات معلَّل، دلیل بر تسمیهٔ تعلیل به علت و تسری حکم آن به دیگر موضوعات است، در این صورت چه تفاوتی بین حالـت اسـکار و عدم اختلاط میاه خواهد بود؟ زیرا کبرای کلی دربارهٔ عدم اختلاط میاه نیز وارد شده است:

«مُحَمَّـدِ بْـنِ مُسْـلِمٍ عَـنْ أَبِـي جَعْفَـرٍ(ع) قَـالَ: الَّتِـي لَا تَحْبَـلُ مِثْلُهَـا لَا عِـدَّةَ عَلَيْهَـا» (طوسـی، استبصار، ۳۸۳/۳)

در این روایت «الَّتِي» دلالت بر کلیت موضوع آن دارد و «لا» نفی نیـز دلالـت بـر عـدم وجـوب عـده به‌صورت کلی خواهد داشت؛ لذا اطلاق در کبرای قضیه روشن نیست. واضح است که نمی‌توان ادعا کـرد این قبیل از تعلیلات، از نگاه دقیق فقها دور مانده است؛ بااین‌وجود چه دلیلی فقها را به حکمت‌نامیدن این تعلیل و عدم تسری این حکم به دیگر موضوعات متمایل کرده است؟ غیر از احتیاط در فتوا، دلیـل دیگـری باقی نخواهد بود.

بررسی تقیید اطلاق

نائینی معتقد است که اگر اطلاق در کبرای قضیه وجود نداشته باشد، در این صورت تعلیـل واسـطهٔ در ثبوت و ملحق به حکمت خواهد بود. اما عدم اطلاق چگونه حاصـل خواهـد شـد؟ برگردانـدن تعلیـل بـه موضوع در حکم معلَّل، دلیل بر تقیید خواهد بود؛ مانند اینکه گفته شود: (لا تشرب الخمر لإسكاره) یا اگـر حکم معلَّل به‌صورت استثناء وارد شود؛ مانند اینکه گفته شود: (يجوز شرب المياة إلا الخمر لأنـه مسـكر)

(نائینی، رسالةالصلاة، ۳۲). دو طریقهٔ یادشده اشکال دارد:

أ. همان طور که در مبحث قبل بیان شد تسمیهٔ تعلیل به علت در مورد اسکار، بر اساس روایاتی است که در آن کبرای قضیه به‌صورت مطلق بیان شده و نیز به‌جهت احتیاط در فتوا، حاصل شده است. مؤید این دیدگاه را باید در عدم تفاوت مثال بیان‌شده توسط نائینی از دیدگاه عرف در هر دو صورت اطلاق و عدم اطلاق دانست؛ زیرا دو مثال بیان‌شده برای اطلاق و تقیید «لا تشرب الخمر لأنه مسکر» «لا تشرب الخمر لإسکاره» از دیدگاه عرف وجه تمایز ندارند (نائینی، اجود التقریرات، ۴۹۹/۱).

ب. همچنین نائینی معتقد است که وجود استثنا، دلالت بر واسطه در ثبوت خواهد داشت. بر اساس این قاعده در تعلیلی که پس از «ماخلا سنجاب» آمده است به‌جهت وجود استثنا، توان تخصیص و تعمیم را نخواهد داشت (همو، رسالة الصلاة، ۳۲).

«سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ(ع) عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّمُّورِ وَ السِّنْجَابِ وَ الثَّعْلَبِ فَقَالَ لَا خَيْرَ فِي ذَا كُلِّهِ مَا خلاَ السِّنْجَابَ فَإِنَّهُ دَابَّةٌ لَا تَأْكُلُ اللَّحْمَ» (حر عاملی، ۳۴۸/۴).

بیان این قاعده از نائینی بدان جهت است که در صورت فقدان آن، باتوجه‌به شرایطی که از جانب وی برای تعمیم علت بیان شده است، در این فقره مجبور به تعمیم و تخصیص خواهد شد. بنابراین صغری به‌صورت (السنجاب غیرمأکول‌اللحم)، کبری به‌صورت (کل غیرمأکول‌اللحم یجوز صلاة فیه) شکل خواهد گرفت که نتیجهٔ آن در ضمن روایت بیان شده است؛ لذا نماز در پوست هر حیوان غیرمأکول‌اللحمی صحیح خواهد بود. درحالی‌که این رویکرد در تعارض با فتاوا و روایات دیگر است؛ لذا با بیان این قاعده از این اشکال رهایی یافته است.

دو ایراد بر کلام نائینی وارد است:

اول: در صورت قرائت مثال مفروض «یجوز شرب المیاه ماخلا الخمر لأنه مسکر» آیا برای این عبارت، تعمیم و تخصیص در نظر نخواهد داشت؟

دوم: تعلیل وارده در روایت سنجاب که عبارت است از «فَإِنَّهُ دَابَّةٌ لَا تَأْكُلُ اللَّحْمَ» را می‌توان از طریق روایات فراوان دیگری تقیید زد که در آن، تعلیل بر صحت نماز را مقرون به مأکول‌اللحم‌بودن می‌دانند و بر این اساس تعلیل وارد در این روایات را بدان جهت دانست که امام با این تعلیل جمله‌ای انذاریه بر سائل وارد می‌کند که «هوشیار باش گرچه نماز در پوست سنجاب صحیح است اما درعینِ‌حال این حیوان غیرمأکول‌اللحم است».

باتوجه‌به مباحثی که ذکر شد، ظاهراً نمی‌توان در مرحلهٔ اثبات به‌راحتی قائل به اطلاقی شد که نائینی در موضوع و حکم احکام معلل، مُقِر به آن است. اطلاق این تعلیلات ظاهراً ریشه در احتیاط در فتوا و دیگر

روایاتی دارد که در آن‌ها کبری به‌صورت مطلق ذکر شـده اسـت. همچنـین روش نـائینی نیـز تنهـا سـاخت شیوه‌ای مشخص برای نیل به پاسخ‌های از پیش تعیین شده است.

استدلال دوم (ملاک تحفظی)

پس از انتصاب تعلیلات وارد در دلایل شرعی به علت که مفهوم اذهان قرار می‌گیرند، گاهی و حتی در اکثر موارد شاهد وجود تعلیل در افراد اکثر آن هستیم؛ درحالی‌که افراد نادر آن از دیدگاه عـرف فاقـد تعلیـل واردشده می‌باشند؛ بااین‌وجود، فقها حکم معلَّل را در افراد نادر نیز جـاری می‌داننـد. در مثـال «لا تشـرب الخمر لأنه مسکر» با باقی‌ماندن موضوع، تعلیل بیان‌شده از سوی شارع و فتوای آن (همانند شراب کمی که مست‌کننده نیست) فاقد تلازم در ادراک مکلَّف خواهد بود؛ در این صورت آیا حکم حرمت از این مصادق برداشته می‌شود یا این موارد همچنان در تحت عموم حرمت با اینکـه تعلیـل در آن‌هـا وجـود نـدارد، بـاقی خواهند ماند. فقها در این مورد با علم به عدم وجـود تعلیـل در مـوارد نـادر، حکـم حرمـت ایـن مـوارد را حکمت‌های دیگری بیان کرده‌اند: «گرچه علت بیان‌شده در افراد نادر شراب وجـود نـدارد، امـا شـارع ایـن حرمت را با یک ملاک تحفظی به افراد نادر نیز تسری داده است» (نائینی، اجود التقریرات، ٤۲۸/۱).[۱]

ملاک تحفظی چیست؟ نائینی معتقد است که حکم وجوب عده که حکمت آن در عدم اخـتلاط میـاه نهفته است، به‌جهت امکان‌نداشتن تمییز مصادیق یا به‌جهت مشقت فراوان آن است که عملاً کـار تمییـز را ناممکن می‌کند؛ پس شارع برای حفظ غرض اصلی خود حتی در این موارد نیز حکم به وجوب عـده کـرده است. نائینی این عمل شارع را ملاک تحفظی می‌نامد. (همو، همان)

همان طور که از ظاهر کلام پیدا است، ملاک تحفظی چیزی جزء احتیاط نیست و تنها تفاوت ایـن دو در منسوبین به آن است. در ملاک تحفظی شارع به‌جهت درک ضعیف مکلَّف و از باب حفظ ملاک، خـود حکم را در افراد نادر نیز جاری می‌داند اما احتیاط، منسوب به مجتهد و ناشی از تقوای فروان ایشان اسـت. ریشهٔ این ادعا از کجا سرچشمه گرفته است؟ به‌عنوان مثال، عرف حالت اسکار را در افراد نادر (مقـدار کـم شراب که سکرآور نیست) باتوجه‌به تعلیل واردشده، جاری نمی‌داند اما وجود دلایل خاص روایی که شراب غیر مسکر (از دیدگاه عرف) را تحت شمول افراد شایع قرار می‌دهند، دلیلی بر تحفظ شارع در مورد خـاص خواهد بود. تقابل احتیاط در احکام با ملاک تحفظی به چه صورتی خواهد بود؟ حق آن است که احتیاط از جانب فقیه، هم‌راستای تحفظ خداوند در حکم شراب قلیل خواهد بود؛ اما در فقـرهٔ وجـوب عـدهٔ احتیـاط

---

۱ البته این استدلال پیش از میرزای نائینی توسط ملا نظرعلی طالقانی بیان شده و وی مبتکر این نوع از ملاک برای حرمت افراد نادر بیان شده است (ن. ک. مجلهٔ فقه اهل بیت(ع)، ۱۱۷/۵۰). اما پیش از این دو، این استدلال توسط آمدی در قرن هفتم با قراردادن شراب غیـر مسـکر در ملاک و مقصد ضروری غیر اصلی برای نیل به ضروری اصلی، حکم حرمت را استدلال می‌کند (آمدی، ۲۷۵/۳).

هم‌راستا با ملاک تحفظی خواهد بود؟ در مسئلهٔ مطلقهٔ رجعی که بنا بر دلایلی نازا باشد، در صورت حکم وجوب عده که نتیجهٔ سریان حکم افراد شایع در افراد نادر است،[1] اگر مرتکب زنا شود و زنای وی محصنه قلمداد شود، احتیاط جاری شده است؟ در صورت احتیاط در عدم اختلاط میاه، اجرای احتیاط در دماء که مقبول همگان است چه خواهد شد؟ اما این ادعا نیاز به تأمل فراوان دارد. ظاهر آن است که ملاک تحفظی باید ریشه در عموم و اطلاقات نیز داشته باشد؛ چراکه اگر هدف از عده تنها تمییز نسب باشد، در این صورت حکم الزامی بر اجرای وجوب عده در افراد نادر (قطع به عدم باردار‌بودن) همانند افراد شایع (ظن به باردار‌بودن) جاری نخواهد بود مگر آنکه دلیل این حکم تعبد باشد، برخلاف افراد قلیل در فرد مسکر که ظاهر کلام، دال بر دائمی‌بودن حکم ترک هرچند در افراد قلیل می‌شود. مؤید آن را می‌توان روایتی دانست که در آن «کل مسکر حرام» تنها تفسیر به هر شراب مستی‌آوری نشده، بلکه مراد از آن تمامی مقادیر از هر نوع مسکری است.[2] لذا این‌گونه فتاوا دال بر سلوک بر سلک احتیاط در فتوای مجتهدان است که حتی در مواردی همچون علم به عدم اختلاط میاه و وجود روایاتی که مؤید عدم وجوب عده در نوع زنانی می‌باشند که احتمال بارداری در ایشان وجود ندارد، حکم به وجوب احتیاط همانند اسکاری می‌دهند که دلیل قطعی بر حرمت افراد نادر آن وجود دارد. لذا احتیاط، نقش مؤثری در فتاوای ایشان داشته که گاه با روایات هم‌راستا می‌شود.

علل ثابت و متغیر

در گفتار قبل، سایهٔ روشنی از دلیل، چگونگی تقسیم تعلیلات وارده در احکام معلل و همچنین چرایی تسری حکم به افراد نادر در عین وجودنداشتن تعلیل در آن‌ها، بیان شد. ذکر این نکته ضروری است که در هر دو ملاک بیان‌شده از سوی میرزای نائینی، دلیل خارجی نقش عمده‌ای را ایفا کرده و به‌خصوص در ملاک دوم نقش احتیاط در فتوا، نمود فراوانی یافته است. ایشان ملاک تحفظی را به‌جهت عدم توانایی در تمییز مصادیق حکم معلَّل یا حداقل به‌جهت عسر بی‌نهایت آن بر مکلفان، بیان کردند. محتمل است که ذهن جستجوگر با این سؤال مواجه شود که آیا امکان ترفیع ادراک در فهم تعلیلات مکلفان وجود دارد یا اساساً چنین امکانی متصور نیست؟ این مدعی که عرف با تغییر شرایط مکانی و زمانی هیچ‌گاه قادر به درک تعلیلات واردشده در کتاب و سنت نخواهد بود، ادعایی سخت است؛ لذا دگرگونی در فهم عرف و نتیجه‌گیری، دگرگونی در فهم احکام معلَّل را به همراه خواهد داشت. ظاهراً این چنین است که تعلیلات از

۱ بنا بر این نظر که حق رجوع، لازم وجود عده باشد.

۲ «الْفُضَيلِ بْنِ يسَارٍ قَالَ: ابْتَدَأَنِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع) يوْماً مِنْ غَيرِ أَنْ أَسْأَلَهُ فَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) كلُّ مُسْكرٍ حَرَامٌ. قَالَ قُلْتُ: أَصْلَحَک اللَّهُ (كلُّهُ- قَالَ) نَعَمْ الْجُرْعَةُ مِنْهُ حَرَامٌ» (حر عاملی، ۳۲۵/۲۵/ح ۱)

حیث ثبوتی از نظر دوام و عدم دوام، به دو بخش تقسیم می‌شوند، همان طور که در احکام معلَّل نیز چنین ویژگی‌ای نمود دارد؛ گاهی تعلیل وارد این قابلیت را دارد که به‌صورت دائمی و لایتناهی به آن استدلال شود و گاهی نمی‌توان مدعی دوام در آن شد؛ بنابراین تقسیم علل به ثابت و متغیر صورت‌پذیراست:

أ. **تعلیلات ثابت:** گاهی در دسته‌ای از تعلیلات، میان مدرَکات مکلف و تعلیل واردشده در افراد متعارف موضوع، ارتباط وجود دارد اما حکم افراد نادر از طریق دلایل دیگر، برخلاف ادراک مکلف استخراج می‌شود؛ گاهی این تعلیلات به‌گونه‌ای بیان می‌شوند که قدرت درک برای مکلف ایجاد نخواهد شد و نیز گاهی درک برای مکلف ثابت است، بااین‌وجود رابطه به‌گونه‌ای برقرار است که امکان تفکیک تعلیل وجود ندارد.

مثال دستهٔ اول را می‌توان در حرمت شرب مقدار کم خمر به‌جهت اسکار بیان کرد.[1]

دستهٔ دوم را باید در آیاتی بیان کرد که وجوب نماز را به‌جهت ناهی‌بودن نماز از منکرات می‌داند (أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (العنکبوت: ۴۵). این دسته از تعلیلات به‌دلایل عبادی‌بودن، تعلیلات وارد در دیگر روایات و احتیاط هیچ‌گاه مخصِّص قرار نخواهند گرفت و همچنین به‌سبب بدعت و حرمت تشریع، امکان جعل عبادیت با پایفشاری بر ویژگی تعمیم امکان‌پذیر نیست؛ لذا در این دسته نیز ارتباط موضوع و تعلیل به‌سبب احتیاط و حرمت تشریع، رابطه‌ای ناگسستنی خواهد بود.

در دستهٔ سوم رابطه تعلیل با موضوع و حکم در عین حال که مکشَف است، رابطه‌ای ناگسستنی قلمداد می‌شود. در این قسم، عرفی که مدرک رابطه است قائل به جدانبودن تعلیل و موضوع نیز می‌باشد. بهترین مثال در این قسم، منوط‌بودن ازدواج با خواهرزاده و برادرزاده به اجازهٔ زن بوده که دلیل آن اجلال عمه و خاله ذکر شده است (حر عاملی، ۴۹۹/۲).

ب. **تعلیلات متغیر:** در این دسته از تعلیلات برخلاف دستهٔ اول که انفکاک میان موضوع و تعلیل فی‌نفسه یا به‌سبب دلیل خارجی وجود نداشت، به‌تبع موقتی‌بودن تعلیل، حکم معلَّل نیز متغیر خواهد بود و احتمال انفکاک میان تعلیل و موضع، متصور است؛ همانند حکم عده در افراد نادر.

به‌جز عدهٔ وفات که وجود زوج متصور نیست، در دو عدهٔ بائن و رجعی به ترتیب عدم حق رجوع و حق رجوع متصور شده است. حال جای سؤال است که آیا حق رجوع است؛ خواه به‌صورت بالقوه (طلاق خلع و مبارت) و خواه به‌صورت بالفعل که وجوب عده را فرض می‌کند یا در مواردی که عده وجود دارد، به‌تبع آن حق رجوع نیز متصور خواهد بود؟ تلازم میان عده و حق رجوع را می‌توان در سه بخش بررسی کرد:

١. طلاق رجعی: ویژگی تمایز دهنده طلاق رجعی از بائن وجود حق رجوع برای زوج است؛ لذا

---

١ شرح این مورد در ذیل موضوعات قبل آمده است.

پرسش اساسی این است که آیا عدم وجوب عده دلالت بر عدم حق رجوع دارد یا عدم حق رجوع دلالت بر عدم وجوب عده خواهد داشت؟ به‌عبارت‌دیگر لازم چیست و ملزوم کدام است؟ اگر ملـزوم حـق رجـوع و لازمهٔ آن عده باشد، دیگر نمی‌توان عدم اختلاط میاه را علت منحصر وجوب عده در طلاق رجعی دانسـت. در مقابل اگر حق رجوع از لوازم وجوب عده باشد، در این صورت امکان فرض عدم اختلاط میاه، بـه‌عنوان علت منحصر خواهد بود؛ لذا هر زمان شیء رفع شود لوازم آن (حق رجوع) نیز مرفوع خواهند بود. بنابراین در این مورد می‌توان خالی‌بودن رحم را دلیل بـر عـدم وجـوب عـده هماننـد تعلـیلات وارده در بـاب کنیـز دانست.

اما باوجود احتیاط و نقش آن در نظریه‌پردازی و افتا، طریق اول یعنی ملزوم‌نامیدن حق رجوع و وجوب عده، مفید اقناع نفس مستدل و مفتی خواهد بود.

۲. طلاق بائن: در این مورد به‌جهت فقدان حق رجوع، امکان تصور تـلازم خـالی از موضـوع خواهـد بود، لذا در صورت علت‌دانستن عدم اختلاط میاه و تطبیق آن با روایات کنیز، امکـان تصـور عـدم وجـوب عده وجود دارد.

۳. عدهٔ حمل و وفات: در عدهٔ وفات، احتمال حکمت‌هایی همچون احتـرام بـه شـوهر فوت‌شـده و... به‌عنوان مستنبَطاتی که وجوب عدهٔ وفات را استحکام می‌بخشند، وجود دارد (شهید ثانی، الروضـة البهیـة، ۲۷۲/۹). در عدهٔ حمل نیز خوف ضرر به فرزند به‌عنوان حکمت استنباطی مجتهد که با احتیـاط هم‌راسـتا است، توان تحمیل‌کننده‌ای به‌عنوان وجوب عده را دارا است.

بنابراین تنها طلاق بائن از توانی هرچند اندک برخوردار است تا در برابر احتیاط در فتوا و اسـتدلال قـد برافشاند. بنابراین حکم فقها مبنی‌بر وجوب عده هرچند در صورت علم به عدم اختلاط میاه، بـا احتیـاط از جانب ایشان سازگار است. در تعلیلی که بر وجوب عده وارد شده، اگر فهم عرف در درک تعلیلات گسترش یابد؛ در این صورت، قدر متیقن از میان عده‌های مختلف که همان عدهٔ بائن است، در صورت علم به عدم اختلاط میاه، عده واجب نخواهد بود. مؤید این دیدگاه اتفاق‌نظر فقها مبنی‌بر اجازهٔ ازدواجی است که تنهـا برای همسر سابق در طول مدت عدهٔ بائن وجود دارد که به‌جهت وجود دلایل خاص و یقین به عدم اختلاط میاه از ایشان صادر شده است (مکارم شیرازی، کتاب نکاح، ۸۲/۴).

مصادیق

توجه به مطالب گذشته در تبیین جایگاه و چیستی حکمت و علت در تعلـیلات و چرایـی و چگـونگی نام‌گذاری این دو، مبیِّن دیدگاه و سیر گفتار مقالهٔ پیش رو است که اساساً وجود دلایل مستقل از حکم معلَّل

و احتیاط در افتا از جانب فقها که نشئت‌گرفته از تقوای ایشان و احتیاطی می‌باشد که از جانب شارع مقدس به‌جهت حفظ مصالح و تقذیف مفاسد در عمل به احکام بر مکلفان وارد شده، نقشی بس مهم در تسمیهٔ تعلیلات وارده در احکام دارد. پس از تبیین حکمت و علت و بیان برداشت فقها و اصولیان از این موارد، شایسته است به بررسی مواردی از احکام معلَّل به تعلیلات پرداخته و چگونگی برداشت و تفسیر اصحاب از این احکام روشن شود.

۱. اولین حکم در باب تقصیر نماز است:

«وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا» (نساء: ۱۰۱)

در کلام وحی، تقصیر نماز بر ترس از فتنهٔ کافران تعلیل شده است و بنا بر طریقت نائینی، امکان ایجاد کبرای کلی[1] در این مورد، دلیل بر تسری و تخصیص این حکم معلل خواهد بود. بااین‌وجود فقها نه‌تنها از تعمیم دلیل در دیگر عبادات استفاده نکرده، بلکه تخصیص آن را نیز نادیده گرفته‌اند. عدم تعمیم به دیگر عبادات، به‌جهت جنبهٔ تعبدی آن و همچنین با ایراد فاحش چگونگی تقصیر در دیگر عبادات و اعمال شرعی، مواجه خواهد بود. از عقل و شرع به دور است که تفسیر آیات قرآنی بدون توجه به تفاسیر و بیانات وارد در روایات صورت گیرد؛ بنابراین قبول مخصِّصیت تعلیل وارده، علاوه بر ایراد تعبد با روایاتی (حر عاملی، ٤٨٤/٨) که حکم قصر بر افرادی همچون مکاری، جمال، ملاح و راعی را اتمام می‌دانند[2] و روایاتی که حکم تقصیر را بدون تعلیل و تنها به ذکر مصافت تقصیر، بسنده می‌کنند (ابن‌بابویه، ٤٣٥/١) تضعیف می‌شود و انحصار تعلیل در ترس از کفار را می‌زداید. لذا تخصیص بر این حکم وارد نمی‌شود و گرچه ترس، انفعالی نفسانی است که برای عرف قابل تشخیص می‌باشد.

۲. بر اساس نظر مشهور، زنی که از شوهر خود فرزند ندارد، مستحق ارث از زمین نخواهد بود اما قیمت اعیان را به ارث خواهد برد و خلفای متوفا باید مابه‌التفاوت را به وی پرداخت کنند. تعلیل وارد در روایات، دلیل این حکم را عدم ورود زن در مواریث و افساد آن بیان می‌کند (کلینی، ١٢٩/٧).

بر این اساس اگر کبرای قضیه به‌صورت «من یوجب فساد الترکة لا یرث من الاعیان» بیان شود، اگرچه عمومیت آن تنها در باب ارث خواهد بود اما بااین‌وجود می‌تواند دست‌مایهٔ استدلال قرار گیرد؛ علاوه بر این، اگر علم به عدم فساد ماترک به‌جهت ازدواج‌نکردن زن یا به‌جهت ازدواج زن با خاندان شوهر متوفای خود باشد، امکان تخصیص حکم خالی از مقتضی نخواهد بود؛ درحالی‌که ظاهراً از علما هیچ فتوایی

۱ کل خفتٍ یوجب التقصیر

۲ زیرا ترس از فتنهٔ کفار در این افراد نیز وجود خواهد داشت.

بدین شکل صادر نشده و نپرداختن دیگر روایات به این موضوع و احتیاط در فتوا مانع از تخصیص و تعمیم آن شده است. اگر احتیاط در فتوا را اساسی‌ترین محرک در احکام معلَّل بدانیم، در ایـن صـورت شـمولیت «النساء» در روایات معلل به عدم ارث از اعیان، هر دو صورت زن خالی از فرزنـد و دارای فرزنـد را شـامل می‌شود؛ درحالی‌که مشهور فقها قائل بر ثبوت این حکم بر زنان خـالی از فرزنـد هسـتند (صـاحب‌جواهر، ۲۱۰/۳۹). در بدو امر تصور اینکه این امر دلیلی بر عدم احتیاط در افتا به‌خصوص در احکام معلل اسـت، جلوه می‌کند اما این عمل نیز ریشه در احتیاط دارد، احتیاط در فتوا و عدم مخالفـت بـا قـول مشـهوری کـه شمول روایت و حتی احتیاط به‌صورت اول مخالف آن است.

۳. روایات فروانی در بیان حکم نماز در پوست حیوانات و تفکیک میان آن‌هـا وارد شـده کـه در ایـن دسته از روایات تعلیلاتی نیز بیان شده است:

«لا تجوز الصلاة فی شعر و وبر ما لا یؤکل لحمه لأنّ أکثرها مسوخ» (حر عاملی، ۳۴۷/۴).

این روایت را باید شامل دو تعلیل دانست: اول «لا تجوز الصلاة فی غیر مـأکول اللحـم» و پـس از آن «لأن اکثرها مسوخ» بیان می‌شود. آیا حکم واحد، معلَّل بر دو تعلیل می‌شود؟

به نظر نائینی معقتد تعلیل بر مسخ تنها در یکـی از سـه قسـم غیرمـأکول‌اللحم وجـود دارد و به‌سـبب روایات است که عرف قادر به تشخیص حیوان مسخ‌شده می‌باشد، پس مسخ نمی‌تواند علت حکم، فـرض شود (نائینی، رسالة الصلاة، ۲۰)؛ لذا از آن جهت که غیرمأکول‌اللحم اعم از مسوخ است، تعلیل بـه یـک مورد بازگردانده خواهد شد که آن چیزی جز تعلیل اول نخواهد بـود. عـلاوه بـر ایـن، روایـت مرفوعـه و در مقابل آن روایات بسیاری وجود دارد که صـحت نمـاز را بـه‌طور خـاص موکـول بـه مـأکول‌اللحم می‌دانـد (حرعاملی، ۳۴۵/۴)؛ بنابراین ظاهر آن است که مسخ دخالتی در حکم معلل نخواهد داشت.

عمومیت‌نداشتن این تعلیل به‌سبب جنبهٔ تعبدی آن و تخصیص آن به‌سبب عدم تقسـیم افـراد مـأکول و غیرمأکول به شایع و نادر است.

۴. «یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِأَزْوَاجِکَ وَبَنَاتِکَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِینَ یُدْنِینَ عَلَیْهِنَّ مِنْ جَلَابِیبِهِنَّ ذَلِکَ أَدْنَی أَنْ یُعْرَفْنَ فَلَا یُؤْذَیْنَ وَکَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِیمًا » (الأحزاب: ۵۹)

در آیهٔ شریفه، امر به استفاده از جلابیب[۱] معلَّل به شناسایی زنان و اذیت‌نشدن آنان شده اسـت. از میـان تفاسیر وارده دراین‌رابطه، عده‌ای به‌جهت شناسایی زنان آزاد از کنیزان به وجوب استفاده از جلابیـب، حکـم کرده‌انـد تـا مبـادا مـورد سوءاسـتفاده نابکـاران قـرار گیرنـد (جصـاص، ۲۴۴/۵؛ ابن‌ابـی‌زمنین، ۶۷۱/۲؛ طباطبایی، ۳۴۰/۱۶؛ آلوسی، ۳۶۳/۱۱). تفسیر دیگر، دلیل این حکم را آزار و اذیت‌نشـدن زنـان به‌صـورت

۱ گفته شده است که همانند مقنعه است که که زن به‌وسیلهٔ آن سر و سینه و پشت خود را می‌پوشاند (ابن‌اثیر، ۲۸۱/۱).

مطلق می‌داند (حویزی، ۳۰۷/۴)

بر اساس هر دو تفسیر، لزوم استفاده از جلابیب تنها در صورت تعریف زنان به امری خاص[1] که نتیجهٔ آن آزار و اذیت خواهد بود، بیان شده است؛ چراکه اولاً تعلیل می‌تواند به‌عنوان موضوع برای کبری قرار گیرد،[2] ثانیاً تشخیص آزار و اذیت و حتی احتمال آن برای عرف درک‌شدنی است، لذا در صورت انتفای آزار و اذیت، باید حکم استتار به جلابیب نیز منتفی شود؛ درحالی‌که هیچ‌یک از فقها دراین‌رابطه چنین برداشتی را جایز نمی‌دانند. این نوع از افتا، ذهن جستجوگر را به استنتاج فتوای فقها بر اساس دیگر آیات و روایات خاصی از معصومان که مبیِّن میزان و چگونگی پوشش زنان است و همچنین احتیاط در فتوا سوق می‌دهد. لذا شایسته است که به دو مورد از دلایلی که در مسیر تعلیل این حکم دخیل هستند، اشاره شود:

اول: آیهٔ عدم وجوب استفاده از جلابیب در زنانی که امید ازدواج در ایشان به‌سبب کهولت سن وجود ندارد:

«وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللاَّتِي لاَ يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَ أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (النور: ۶۰)

از ظاهر آیه و روایاتی[3] که در تفسیر آن بیان شده به‌روشنی نیل به وجوب استفاده از حجاب در زنانی که امید ازدواج در ایشان پابرجاست، برداشت می‌شود، همان طور که احتیاط نیز این استدلال را تقویت می‌کند. **دوم**. علاوه بر این در دستهٔ دیگری از روایات، حدود حلیت نظر به نامحرم که قرین به قصد لذت نباشد را تنها صورت و کف دو دست بیان می‌کند و از آن جهت که حرمت انظار در تلازم با حرمت پوشش قرار می‌گیرد، لذا وجوب ستر ماعدای کفین و صورت توسط زن ثابت خواهد بود (حر عاملی، ۲۰۰/۲۰).

بنابراین ورود یک حکم با تعلیل خاص، دلیل بر معلق‌بودن حکم بر آن تعلیل نخواهد بود و دلایل دیگر که به‌صورت دلیل مستقل تحت‌عنوان کبرای کلی حکم معلَّل یا به‌صورت مفسِّر روایت معلَّل یا در تباین با تعلیل وارد می‌شوند، نقشی مهم در استنباط حکم خواهند داشت.

با بررسی چند مصداق از مصادیقی که دارای احکام معلَّل هستند، واضح است که یک تعلیل به‌تنهایی نقشی در تسمیهٔ خویش به حکمت یا علت نخواهد داشت، همچنان که ایجاد کبرای کلی یا درک عرف از توانایی برای تسمیهٔ تعلیلات به‌عنوان حکمت و علت برخوردار نیستند که این شاهدی بر وجود دلایل دیگر همچون روایات، شهرت در فتوا و احتیاط است که نقشی مهم در تسمیهٔ این تعلیلات ایفا می‌کند.

---

۱ معروف به کنیز و یا لاابالی‌بودن

۲ کل امر یوجب دلیلاً علی ایذاء فعله حرام

۳ ذَكَرَ الْحُسَيْنُ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ عَنْ حَدِّ الْقَوَاعِدِ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي إِذَا بَلَغَتْ جَازَ لَهَا-أَنْ تَكْشِفَ رَأْسَهَا وَ ذِرَاعَهَا فَكَتَبَ(ع) مَنْ قَعَدْنَ عَنِ النِّكَاحِ (حر عاملی، ۲۰۳/۲۰).

اختلاف در تعمیم و تخصیص علت

پذیرش تعلیلات واردشده در روایات به‌عنوان علت یا حکمت، پایانی بر اختلاف آرای بزرگان برشمرده نشده و پس از آن، اختلاف چگونگی تعمیم و تخصیص در علت‌ها و گستردگی تعمیم در حکمت‌ها بیان می‌شود. جمعی قائل به تعمیم به‌صورت مطلق و تخصیص علت تنها در شخص‌الحکم هستند.[۱] مستنبطان تعلیل به‌عنوان حکمت نیز یا تعلیل را معمِّم ندانسته و یا تنها از جانب سلبی، پذیرای تعمیم هستند (بستان، ٨٤).[۲] لذا شایسته است به بیان این روش‌ها نیز به‌صورت مختصر پرداخته شود:

۱. تعمیم از جانب سلبی قضایا: بر اساس این دیدگاه، تعلیلاتی که به‌عنوان حکمت استنباط می‌شود، تنها در بخش سلبی تعلیل دارای تعمیم هستند. بنابراین در حکم معلَّل به وجوب عده، تنها می‌توان حرمت را در هر عملی که دلیل بر اختلاط میاه می‌شود، ثابت دانست و این تعلیل نمی‌تواند وجوب هر عملی را که سبب در عدم اختلاط میاه می‌شود، واجب کند (همو).

بر این طریق هر عملی که سبب فحشا[۳] باشد، حرام خواهد بود؛ درحالی‌که هر عملی که سبب در عدم فحشا باشد، واجب تلقی نمی‌شود و نیز هر عملی که سبب ایذاء یا احتمال ایذاء شود، حرام بوده اما هر عملی که سبب در عدم ایذاء باشد، واجب نخواهد بود.

شاید در مثال اول که مستدلّ بدان استدلال کرده، این طریقت با ایرادی مواجه نباشد اما در دو مثال دیگری که فقها به حکمت‌بودن آن‌ها متفق‌القول هستند، شرایط به‌گونه‌ای دیگر است؛ بدین ترتیب اگر هر عملی که سبب در عدم فحشا تلقی شود، واجب نباشد؛ در این صورت تعلیل واردشده در بدو امر با حکم خود که در مقام استدلال بر وجوب نماز است، مخالف خواهد بود. همچنین در مثال دوم واجب قرارنگرفتن هر عملی که سبب در عدم ایذاء باشد، در تنافی با حکم معلَّل خود که در مقام وجوب حفظ حجاب است، خواهد بود. لذا استفاده از این طریق شیوهٔ کلی را مقابل مستنبِط قرار نخواهد داد.

۲. اگر سلب و ایجاب[٤] ارائه‌شدنی باشد، تعلیل وارده در روایات «معمِّم» و «مخصِّص» است. اگر تنها ایجاب ارائه‌شدنی باشد معمِّم و در دو فرض دیگر(قابلیت ارائه تنها در جانب سلبی و عدم قابلیت در هیچ‌یک از جوانب سلب و ایجاب)، تعلیل وارده «معمِّم» و «مخصِّص» نخواهد بود (شبیری زنجانی، خمس، درس۱۸).

ظاهر امر آن است که بستر این استدلال را باید در نتایج و احکام از پیش‌دانسته جستار کرد. پذیرش

---

۱ شبیری زنجانی، *تقریرات درس نکاح*، ٦٧١/٢.

۲ مفاد ایجابی در آرای مستدلان، گاه مترادف با تعمیم و مفاد سلبی مترادف با تخصیص بیان شده است. در مقابل گاه تعمیم دارای هر دو حالات سلبی و ایجابی به کار رفته است.

۳ باتوجه‌به آیات امر به نماز با تعلیل بر ناهی‌بودن آن از فحشا.

٤ مراد از سلب تخصیص و مراد از ایجاب تعمیم است.

این تقسیم‌بندی گرچه می‌تواند از جنبهٔ ثبوتی دارای قابلیت قبول باشد اما از لحاظ استدلال و بررسی هر یک از چهار حالت با ایراداتی مواجه خواهد شد. لذا شایسته است که به بررسی هر یک از چهار حالت بیان‌شده، پرداخته شود:

أ. مفاد سلب و ایجاب ارائه‌شدنی است: زنجانی در این فقره مثال «لا تأکل الرمان لأنـه حـامض» را ذکر می‌کند. به عقیدهٔ وی، این مثال همانند استدلال بر حرمت شرب خمر است که هم از جانب سلبی و هم از جنبهٔ ایجاب قابل درک و ارائه به مخاطب می‌باشد.

حق آن است که این برداشت، ساختار کلی را پیش روی محقق قرار نخواهد داد، بلکه قابلیت تعمیم و تخصیص تنها بر اساس منابع دیگر صورت پذیرفته که حتی در تنقاض با ادراک مکلف است.[1]

ب. مفاد ایجابی ارائه‌شدنی است: اگر حاکم برای جلوگیری از تردد دزدان دستور به جلب هر فرد عابر در ساعات مشخصی از شب دهد، در این صورت مأمور نمی‌تواند به‌سبب علم به سارق‌نبودن، جلب فردی را متوقف کند (تخصیص) اما اگر علم به سارق‌بودن فردی در غیر ساعات مشخص حاصل شود، وظیفهٔ مأمور جلب وی خواهد بود (تعمیم در مفاد ایجابی) (محقق داماد، ۳۶۷).

ایراد ادعاشده را شاید بتوان این‌گونه تصور کرد که ریشهٔ قابلیت ارائه از جانب تعمیم (مفاد ایجابی قضیه)، در احتیاط نهفته است؛ زیرا این مبنا که هیچ سارقی در شهر تردد نداشته باشد، هم‌راستا با احتیاط در جانب ایجابی قضیه و بازداشت تمامی سارقان ولو در غیر زمان مشخص است.

مبنای محقق داماد نیز با ایراداتی مواجه است: اولاً استدلال فوق بر اساس احتیاط است؛ ثانیاً جلب سراق علت وضع این حکم است نه حکمت آن و برای آن می‌توان حکمتی همچون ایجاد امنیت را فرض کرد. علاوه بر این موارد، اگر فعل امر در مثال محقق داماد را بـه این‌گونـه بیـان کنـیم: «مـن یمـر یجـب أن یجلب، لأن یجلب السراق»، در این صورت ذات این جمله با جملهٔ «تجب العدة، لأن لا تختلط المیـاة» متفاوت خواهد بود. در این عبارات مکلف از دید عرف متفاوت است که نتیجهٔ آن اختلاف در برخورد با این تعلیلات خواهد بود. عرف، فردی را که علم به عدم اختلاط میاه دارد، در تخصیص حکم معلَّل معذور می‌داند، اما در تعلیل دوم اولاً و بالذات مکلَّف بر عدم وقوع سرقت، حاکمی است کـه دستور بـه جلـب می‌دهد. در این حالت عرف، مأمور را در تخصیص معذور نمی‌داند؛ چراکه حاکم مسؤلیت تـأمین امنیـت جامعه را بر عهده دارد. بر این اساس در همین فرض آیا فردی می‌تواند ادعا کند که حاکم در صورت علم به سارق‌نبودن فردی، حق تخصیص این حکم صادره را ندارد؟ همچنین وجود لفظ «من» در وجـوب جلـب، دلالت بر منع‌داشتن از تخصیص این حکم خواهد داشت؛ لذا احتیاط و وجـود لفـظ «مـن» از مؤلفـه‌های

---

[1] چگونگی استدلال این مورد به دفعات در صفحات قبل بیان شده است.

مهم تعمیم و صحت‌نداشتن تخصیص در وجوب جلب خواهد بود.

بنابراین اولاً تعلیل محقق داماد علت است (نه حکمت)؛ ثانیاً تشخیص حکمت احکـام یقینـاً ممکـن نیست؛ ثالثاً قیاس انشائات امرای دنیوی با شارع مقـدس بـه‌جهت کشـف چگـونگی اسـتدلالات شـارع، صحیح به نظر نمی‌رسد.[1]

ت. مفاد سلبی ارائه‌شدنی است: در این مثال مولی قصد ورود طلاب به مدرسه را دارد و از بـیم اینکـه مبادا غیرطلاب وارد شوند، اجازهٔ ورود را معلَّل به طلبهٔ ملبَّس می‌کند؛ لذا تنها مفاد سلبی قضیه، قابل ارائـه به مکلَّف است و بر این اساس مکلَّف تنها اذن در ادخال افرادی دارد که ملبَّس هستند.

این تمثیل علاوه بر ایراد همانندانگاری دستورات دنیوی و شرعی، همانند حالت قبل بر اساس احتیـاط شکل گرفته است؛ زیرا اقتضای احتیاط چنین است کـه مبـادا از تـرس اینکـه افـراد غیـرطلاب وارد شـوند (درحالی‌که مأمور ورود ایشان توانایی تمییز نـدارد)، بـه وی دسـتور داده شـود تنهـا افـراد ملـبَّس اذن ورود خواهند داشت.

اما ایراد همانندسازی چیست؟ ایراد همانندسازی را باید در عدم درک مکلَّف از مراد واقعـی شـارع در تعلیلات شرعی دانست؛ زیرا هر زمان که تعلیلی از جانب ذات مقدس یا معصومان(ع) وارد شود و مکلف قادر به درک هر دو حالت معمِّم و مخصِّص آن باشد، در این صورت همان حالت را (اگر نص مخـالف بـا آن تصریح نشده باشد) مراد واقعی شارع خواهد دانست، مگر آنکه شارع در مقـام اهمـال شـرعی باشـد؛[2] درحالی‌که مراد واقعی و تعلیل در مثال بیان‌شده، منفک از یکدیگر و مکشوف مأمور است و این حالـت در احکام شرعی اگر غیرممکن نباشد، لااقل بسیار نادر خواهد بود.

ث. گاه نه جنبهٔ تخصیص و نه تعمیم ارائه‌شدنی نیست.[3]

در تقسیم‌بندی قابلیت و عدم قابلیت ارائه در هریک از حالات چهارگانه، نباید نقـش دلایـل خـاص و ملاک تحفظی که در احتیاط ظهور دارد نادیده گرفته شود؛ لذا یک تعلیل به‌خودی خود متصف به هر یـک از این حالات نخواهد بود، بلکه دلایل دیگر و احتیاط، شکل‌دهندهٔ این حالات خواهد بود.

نتیجه

۱. فقها تعلیلات واردشده در احکام را به دو شکل حکمت و علت تقسیم می‌کنند. دیدگاه اکثـر فقهـا معمِّم و مخصِّص‌بودن علت است؛ درحالی‌که حکمت دارای چنین ویژگی نیست.

۱فرض استدلال فوق را باید در مواردی دانست که از ناحیهٔ حاکم، اوامر جداگانه بر اجازهٔ تخصیص و تعمیم وارد نشده باشد.

۲ در مقام شک نیز اصل بر عدم اهمال است.

۳ در این مورد به ذکر مثال پرداخته نشده است.

۲. علت غایی در احکام شرعی، دفع مفسده و جلب مصلحت است که نشانهٔ این علت گاه در احکام معلِّل به‌صورت تعلیل وارد می‌شود؛ لذا از باب مجاز در سببیت، علت نام می‌گیرد.

۳. نقش علل خارجی در تسمیهٔ تعلیلات به حکمت و علت بسیار پررنگ است. دلایل خاص در کنار تعلیل واردشده سبب تسری حکم به افراد نادر آن می‌شود؛ درحالی‌که علت بیان‌شده در افراد نادر، برخلاف افراد شایع وجود ندارد. همچنین این دلایل و احتیاط، علاوه بر تسری حکم افراد شایع به افراد نادر، مهم‌ترین دلیل در امکان و اجرای تعمیم و تخصیص در تعلیلات هستند.

۴. پیرو مورد قبل ذکر دستورالعمل‌های کلی برای تشخیص حکمت از علت، تنها بر اساس نظرات و دیدگاه‌های از قبل مشخص‌شده که نشئت‌گرفته از دلایل خاص و احتیاط هستند، صورت گرفته است.

منابع

قرآن کریم

آلوسی، محمودبن‌عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، علی عبدالباری عطیة، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤١٥ق.

آمدی، علی‌بن‌محمد، الإحکام فی اصول الأحکام، عبدالرزاق عفیفی، بیروت‌دمشق: مکتب الإسلامی، بی‌تا.

ابن‌ابی‌زمنین، محمدبن‌عبدالله، تفسیر إبن أبی زمنین، چاپ اول، بیروت: دارالکتاب العلمیه، ۱۴۲۴ق.

ابن‌اثیر، مبارک‌بن‌محمد، النهایة فی غریب الحدیث والأثر، چاپ اول، قم: اسماعیلیان، بی‌تا.

ابن‌ادریس، محمدبن‌احمد، السرائر الحاوي لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم: اسلامی، ١٤١٠ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: اسلامی، ۱۴۱۳ق.

ابن‌حنبل، احمدبن‌محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، به‌تحقیق: شعیب الأرنؤوط - عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ق.

ابن‌حیون، نعمان‌بن‌محمد، دعائم الإسلام، چاپ دوم، قم: آل بیت(ع)، ١٣٨٥.

بستان، «تحقیقی دربارهٔ علت و حکمت احکام شرعی»، پژوهش‌های اصولی، شمارهٔ۱۱، زمستان۱۳۹۰، صص۶۳تا۹۲.

جصاص، احمدبن‌علی، احکام القرآن، محمدصادق قمحاوی، چاپ اول، بیروت: دارالإحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.

جمعی از مؤلفان، مجلهٔ فقه اهل بیت، چاپ اول، قم: دایرة المعارف فقه اسلامی، بی‌تا.

حر عاملی، محمدبن‌حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، چاپ اول، قم: آل بیت(ع)، ۱۴۰۹ق.

حکیم، محمدتقی، الأصول العامة في الفقه المقارن، چاپ دوم، قم: مجمع جهانی اهل بیت(ع)، ١٤١٨ق.
حویزی، عبدعلی‌بن‌جمعه، تفسیر نور الثقلین، سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول(مباحث حجج و امارات)، واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور، چاپ پنجم، قم: مکتبة الداوری، ١٤١٧ق.
نائینی، محمدحسین، اجود التقریرات، به‌تقریر: ابوالقاسم خویی، چاپ اول، قم: مطبعة العرفان، ١٣٥٢.
شبیری زنجانی، موسی، کتاب نکاح، چاپ اول، قم: مؤسسهٔ پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
________، کتاب خمس، چاپ اول، قم: مؤسسهٔ پژوهشی رأی پرداز، بی‌تا.
علم‌الهدی، علی‌بن‌حسین، الانتصار في انفرادات الإمامية، چاپ اول، قم: اسلامی، ١٤١٥ق.
شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، چاپ اول، قم: کتابفروشی داوری، ١٤١٠ق.
________، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، چاپ اول، قم: اسلامی، ۱۴۱۳ق.
صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، عباس قوچانی، علی آخوندی، چاپ هفتم، بیروت: دارإحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: اسلامی، ۱۴۱۷ق.
طوسی،محمدبن‌حسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، چاپ اول، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۰.
________، الخلاف، چاپ اول، قم: اسلامی، ١٤٠٧ق.
________، المبسوط فی الفقه الإمامیه، سیدمحمدتقی کشفی، چاپ سوم، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، ١٣٨٧.
علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة(ط-الحدیثة)، ابراهیم بهادری، چاپ اول، قم: امام صادق(ع)، ١٤٢٠ق.
غزالی، محمدبن‌محمد، المستفصی فی علم الأصول، عبدالإسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
کلینی، محمدبن‌یعقوب، الکافي(ط-الإسلامية)، علی‌اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
محقق حلی، جعفربن‌حسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، عبدالحسین محمد علی بقال، چاپ دوم، قم: اسماعیلیان، ١٤٠٨ق.
محقق داماد، محمد، کتاب الصلاة، مؤمن قمی، چاپ دوم، قم: اسلامی، ۱۴۱۶ق.
مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، چاپ اول، تهران: امیرکبیر، ١٣٧٨.
مکارم شیرازی، ناصر، بررسی طرق فرار از ربا، چاپ اول، قم: بی‌نا، بی‌تا.
________، القواعد الفقهیه، چاپ سوم، قم: مدرسهٔ امام امیرالمؤمنین(ع)، ١٤١١ق.
________، کتاب‌النکاح، محمدرضا حامدی، مسعود مکارم، چاپ اول، قم: مدرسهٔ امام علی(ع)،

۱۴۲۴ق.

نائینی، محمدحسین، رسالة في حكم اللباس المشكوك فيه- رسالة الصلاة في المشكوك(ط-الحديثة)، جعفر الغروی النائینی، چاپ اول، قم: آل بيت(ع)، ۱۴۱۸ق.